

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

O BEM VIVER E O BEM MORRER SEGUNDO SÓCRATES

Edivar Noronha

Brasília, 26 de setembro de 2012

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

O BEM VIVER E O BEM MORRER SEGUNDO SÓCRATES

Edivar Noronha

Monografia apresentada como requisito para
a obtenção do título de Licenciado em
Filosofia sob a orientação da professora Dra.
Lorraine de Oliveira.

Brasília, 26 de setembro de 2012

É uma coisa singular esta vida. Sabes que às vezes eu queria ser uma daquelas estrelas para ver de camarote essa Comédia que se chama Universo? essa Comédia onde tudo que há mais estúpido é o homem que se crê um espertalhão? Vês aquela vaca que ruma ali deitada sonolenta no pasto? Talvez seja uma filósofa profunda que se ri de nós. (ÁLVARES DE AZEVEDO, *Macário*)

Talvez nada seja tão apropriado para aquele que vai partir para o Além como refletir e discorrer sobre o significado dessa viagem e o que imaginamos que seja. (PLATÃO, *Fédon*)

Sumário

I. Introdução	2
II. A defesa de Sócrates	4
III. Discursos do Hades	13
IV. Do bem morrer ao bem viver	22
V. Considerações finais.....	34
Referências bibliográficas	36

I. Introdução

Na *Apologia* escrita por Platão, o filósofo esboça a condenação de Sócrates ocorrida em 399 a.C. Este responde a um processo público no tribunal de Atenas e os termos da acusação são os de não reconhecer os deuses da cidade, introduzir novas divindades e de corromper seus jovens seguidores. Sócrates afirma que sua ocupação com a filosofia é que o colocara em risco de morte, mas que prefere essa sentença a viver uma vida sem exame, pois como bem disse “*vida sem exame não é digna de um ser humano*”.¹

Tendo por fio condutor a *Apologia* pretende-se, pouco a pouco, elucidar as passagens em que Platão, na voz de Sócrates, discute a morte. Com que discursos da morte Sócrates dialoga? Que inovações traz sua concepção de morte? Em que medida essa discussão liga-se a uma meditação sobre o bem viver? O que seria esse *bem viver* para Sócrates e, de que modo, converge a um *bem morrer e estar morto*?

Deste modo, no primeiro capítulo contrasta-se o estilo d'A *defesa de Sócrates* com as de outros réus e de como as acusações levantadas contra ele têm origem na sua ocupação com a filosofia, a sua profissão de ignorância é que o leva ao tribunal. No segundo, *Discursos do Hades*, são apresentados alguns discursos de Homero e Hesíodo para então se chegar ao Hades socrático, suas especulações sobre a morte e as novidades que elas trazem. O terceiro capítulo, *Do bem morrer ao bem viver*, mostra as implicações éticas da ideia de morte imaginada por Sócrates e de como sua esperança num bem morrer está ligada ao bem viver de quem se conduz, a passos firmes, pelos caminhos da justiça.

Em suma, a morte é ainda mais objeto digno da filosofia por ser a realidade mais desconhecida pelos mortais. Faz-se, pois, uma reflexão por aproximação sem jamais atingi-la. A atividade filosófica é comparável à tentativa comovente de Odisseu, no Hades, de abraçar a mãe Anticléia. A

¹ ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, ταῦτα δ' ἔτ' ἥττον πείσεσθέ μοι λέγοντι (*Apol.*, 38a).

imagem dela, sua alma, passa pelas mãos do herói como uma sombra
(HOMERO, *Odisséia*, XI, 204-208):

Profundamente abalado deixaram-me suas palavras;
e, desejoso de o espírito ao peito apertar com ternura,
arremeti por três vezes, levando-me o peito a abraçá-la;
por outras tantas dos braços fugiu-me, qual sombra fugace,
ou mesmo sonho, deixando-me dor mais acerba no espírito.

II. A defesa de Sócrates

Sócrates começa sua defesa contrastando o discurso de seus acusadores ao seu próprio. Segundo ele, tamanha a persuasão deles quase o fez esquecer-se de quem é, mas que na prática eles não disseram nada de verdadeiro. Entre as muitas mentiras está a de lhe atribuírem hábil eloquência. Ao passo que Sócrates nega ter o mínimo jeito para falar, e que seja eloquente caso esta característica possa ser atribuída àquele que diz a verdade, sendo assim, poderia admitir ser um orador (*Apol.*, 17a-b).²

Se pouco ou nada disseram os acusadores de verdadeiro, dele ouvirão toda a verdade³, pois, enquanto os discursos daqueles são enfeitados de verbos e nomes elegantemente associados, Sócrates em sua apologia empregará as palavras usadas cotidianamente, as mesmas que costuma usar, quer na praça pública, junto aos balcões dos mercadores, quer noutros lugares (*Apol.*, 17c). Ele pede aos juízes que considerem não o estilo de suas palavras, a construção e exposição de seus argumentos, mas se o que diz é justo ou injusto. Por confiar nos deuses é que basta a verdade a Sócrates. Com seus argumentos ele quer requalificar o uso do discurso verdadeiro e da retórica, pois precisam ter em conta que um juiz deve julgar segundo as leis (νόμος) e um orador dizer a verdade (ἀλήθεια) – *Apol.*, 35c.⁴ Não é por outra razão que se

² “A faculdade oratória situa-se em plano idêntico ao da inspiração das musas aos poetas. Reside antes de mais nada na judiciosa aptidão para proferir palavras decisivas e bem fundamentadas. No Estado democrático, as assembleias públicas e a liberdade de palavra tornaram indispensáveis os dotes oratórios e até os converteram em autêntico leme nas mãos do homem de Estado. A idade clássica chama de orador o político meramente retórico. A palavra não tinha o sentido puramente formal que mais tarde adquiriu, mas abrangia também o próprio conteúdo” (JAEGER, 2003, 340).

³ “De mim ireis ouvir toda a verdade (ὅμεις δὲ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν)” – *Apol.*, 17b.

⁴ “A oratória, como as atividades em geral, devemos empregar sempre a serviço da justiça” (*Górgias*, 527). No dia de sua morte, Sócrates diz a Críton que: “uma linguagem que não é perfeita não é só uma ofensa contra si mesma, deixa também marcas de erro na alma!” (*Fédon*, 115e). Ainda sobre a oratória pergunta: “E a oratória dirigida ao povo de Atenas e, nas outras cidades, às assembleias de homens livres? que pensar dela? No teu sentir, quando os oradores discursam, têm sempre em mira o maior bem, visam a tornar melhores os

recusa a usar de uma linguagem adornada em sua defesa. Os juízes devem julgar conforme as prescrições da lei (avaliando as ações como justas ou injustas), não se deixando, portanto, impressionar por discursos adornados empregados pelos réus. Sócrates parece criticar a retórica como instrumento usado no tribunal para benefício próprio em sacrifício das leis. O discurso elaborado, o choro, as súplicas, mesmo alheias à verdade serviriam para que o réu fosse inocentado ou tivesse sua pena abrandada.

Duas são as espécies de acusadores de Sócrates: os que persuadem os atenienses desde a infância com acusações falsas e aqueles que levam a acusação ao tribunal – Meleto, Ânito e Lícon.

Os primeiros acusadores são os mais temíveis não só do ponto de vista histórico, mas também do ponto de vista filosófico, porquanto suas palavras são impressas nas almas das crianças.⁵ Estes acusadores são em grande número (οἱ κατήγοροι πολλοί), dedicando-se a essa tarefa há muito tempo, dirigem-se aos atenienses na idade em que são mais crédulos, na infância e, em alguns casos, na adolescência, acusando, ainda por cima, um ausente, Sócrates, que não pode contestar as calúnias espalhadas, sendo a acusação, em termos gerais, a seguinte: “Sócrates é culpado de investigar, em excesso, os fenômenos subterrâneos e celestes, de fazer prevalecer sobre a melhor a causa pior e de ensinar aos outros essa doutrina” (*Apol.*, 19b). Há ao menos o nome de um destes antigos acusadores que pode ser citado: Aristófanes. Em 423 a.C, o comediógrafo havia atacado Sócrates com a comédia *As nuvens*.

concidadãos por efeito de suas arengas, ou eles igualmente são movidos pelo desejo de agradar aos cidadãos, com menoscabo do bem comum em benefício de seu interesse pessoal, e falam ao povo como a crianças, procurando apenas agradar-lhe, sem lhes importar se, em consequência, ele fica melhor ou pior?” (Górgias, 502d-503a).

⁵ No terceiro livro da *República*, no que diz respeito à educação dos guerreiros, Sócrates preocupa-se com aquilo que “devem ouvir desde a infância, e aquilo que não devem” (*Rep.*, III, 386a) Em relação aos versos da épica homérica e o que cantam sobre os males do Hades, ele prescreve: “Palavras como estas e todas as outras da mesma espécie, pediremos vênias a Homero e aos outros poetas, para que não se agastem se as apagarmos, não que não sejam poéticas e doces de escutar para a maioria; mas, quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças e por homens que devem ser livres, e temer a escravidão mais do que a morte” (*Rep.*, III, 387b). Nota-se que até mesmo o resguardo da cidade estaria ameaçado por mitos e fábulas sobre o Hades: “Quem acreditar no Hades e nos seus terrores, julgas que não teme a morte e que, em combate, a prefere à derrota e à escravidão” (*Rep.*, III, 386b).

Sócrates: Você que conhecer claramente as coisas divinas e exatamente o que elas são?

Estrepsiades: Sim, por Zeus, se é possível...

Sócrates: E travar relações com as Nuvens, as nossas divindades, para conversar com elas?

Estrepsiades: Sim, demais!

Sócrates: Então sente-se no leito sagrado (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 250).

Estrepsiades: Agora mesmo você jurou por Zeus...

Fidípides: Sim.

Estrepsiades (*com ênfase*): Então você vê como é belo aprender? Fidípides, Zeus não existe!

Fidípides: Mas quem?!...

Estrepsiades: Quem reina é o Turbilhão, depois de ter expulsado Zeus!

Fidípides: Puxa, por que você diz tolices?

Estrepsiades: Fique sabendo que é isso mesmo.

Fidípides: Quem é que o afirma?

Estrepsiades: Sócrates de Meios e Querefonte, que conhece as pegadas das pulgas (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 825-839).

Em outros termos, Sócrates nega ter conhecimento destas matérias, os fenômenos naturais, e pede aos presentes no tribunal que testemunhem em favor do que acaba de dizer, ou seja, que jamais lhe ouviram discorrer sobre tais assuntos (*Apol.*, 19d)

A segunda espécie de acusações resulta da ocupação de Sócrates com a filosofia iniciada após uma consulta ao oráculo feita por seu amigo Querofonte (*Apol.*, 20e) . Indo a Delfos, este pergunta se há alguém mais sábio do que Sócrates e a Pítia responde não haver ninguém mais sábio. Intrigado, Sócrates quer entender a mensagem do oráculo, pois sabe não ser sábio, admitido que o deus não pode mentir, passa então a investigar aqueles tidos por sábios. Aqui cabe uma breve consideração sobre o Oráculo de Delfos. Conforme ERLER (2012, 155):

O motivo da preocupação de Sócrates pela alma (*therapeia tês psychés*) é seu desejo de demonstrar a falsidade do enunciado do Oráculo de Delfos, segundo o qual ele seria o mais sábio dos homens (*Apol.*, 21a). Ali, porém, ele tem de reconhecer ser “mais sábio” que outros homens, na medida em que não se representa saber o que na realidade não sabe (*Apol.*, 20e-22e).

Dali, Sócrates deduz a missão de libertar seus concidadãos de um saber que imaginam ter, melhorando sua alma (23b).

Ora, Sócrates então, não assumindo o papel de sábio, mas daquele que sabe nada saber, busca em seus concidadãos alguém que assuma o ideal do sábio. Por isso, pode-se dizer que o Oráculo de Delfos tem uma relação com a ironia socrática:

A tarefa de Sócrates, que lhe foi conferida, diz a *Apologia*, pelo oráculo de Delfos, isto é, em última instância, pelo deus Apolo, será fazer que os outros homens tomem consciência de seu próprio não-saber, de sua não-sabedoria. Para realizar essa missão, Sócrates agirá como quem nada sabe, isto é, com ingenuidade. É a famosa ironia socrática: a ignorância dissimulada, o ar cândido com o qual, por exemplo, ele investigou para saber se havia alguém mais sábio que ele (HADOT, 1999, 51).

Daquele exame é que surgem tantas inimizades e ele é levado ao tribunal. Primeiro examina um dos políticos (τῶν πολιτικῶν) e na conversa (διαλεγόμενος) lhe pareceu que esse homem passava por sábio (σοφός) aos olhos da maioria das pessoas (ἄλλοις δοκεῖντε πολλοῖς ἀνθρώποις) e, sobretudo, aos seus próprios olhos, mas que na realidade não o era.

Daí se considerar ao menos mais sábio do que este homem, na precisa medida em que não julga saber aquilo que ignora.⁶ Sócrates ganha do político e dos outros ao redor a inimizade, mas continua a examinar outros supostamente sábios.⁷ Dirige-se aos poetas⁸ e também aos artífices⁹, e chega

⁶ “Sou sem dúvida, mais sábio que esse homem. É muito possível que qualquer de nós nada saiba (εἰδέναι) de belo (καλόν) nem de bom (κάγαθόν); mas ele julga que sabe alguma coisa, embora não saiba, ao passo que eu nem sei nem julgo saber” (*Apol.*, 21d).

⁷ “Continuei, apesar de tudo, as minhas investigações, compreendendo, com angústia e temor, que estava arranjando muitos inimigos; mas sentia-me na obrigação estrita de não desprezar a resposta do deus. Eis, em linhas gerais, a impressão que me ficou: aqueles que tinham mais fama pareceram-me quase inteiramente desprovidos dos conhecimentos essenciais quando os examinava à luz do oráculo do deus; outros, considerados menos importantes, estavam, entretanto, muito mais próximos de possuir a sabedoria” (*Apol.*, 21e-22a).

⁸ “Dirigi-me aos poetas convencido que dessa vez seria notória a inferioridade de meus conhecimentos. Levando então comigo aqueles poemas da sua autoria que me pareciam mais bem elaborados, pedi-lhes que me os explicasse, no desejo de aprender alguma coisa com

às mesmas conclusões: “eles apenas fingem saber, quando na realidade nada sabem” (*Apol.*, 23d).

Assim, Meleto, Ânito e Lícon, tomando as dores dos poetas, artífices e políticos, caluniam Sócrates, empreitada que o conduz ao tribunal.

Mas, afinal, quem foi Sócrates, essa figura levada ao tribunal? Sócrates vivera miseravelmente, ao contrário dos sofistas, como Górgias de Leontinos, Pródico de Ceos, Hípias de Élida e Eveno de Paros que, indo de cidade em cidade, teriam instruído os jovens a troco de dinheiro.¹⁰ A serviço do deus Apolo, o filósofo ocupava seu tempo filosofando (φιλοσοφῶν), advertindo (παρακελεύόμενος) e aconselhando (ἐνδεικνύμενος) com discursos (λόγοι) sobre a justiça (περὶ δικαιοσύνης) e as outras virtudes (τῆς ἄλλης ἀρετῆς) – *Críton*, 54a, e não tivera disponibilidade para os negócios da cidade nem para os próprios (*Apol.*, 19d-e).¹¹

eles. Ora, custa-me muito, atenienses, dizer-vos a verdade, mas acho que deve ser dita. Quase todos os presentes teriam, por assim dizer, falado melhor do que os próprios poetas sobre os poemas que, esses tinham escrito” (*Apol.*, 22a-b).

⁹ “Os artífices sabiam, de fato, coisas que eu não sabia e nesse sentido eram mais sábios do que eu. Mas esses bons artífices, atenienses, pareceram-me ter o mesmo defeito dos poetas. Lá, porque exercia com perfeição a sua arte, cada um julgava ser o mais sábio em relação a assuntos mais importantes e essa pretensão obscurecia o seu saber real” (*Apol.*, 22d).

¹⁰ Conforme JAEGER (2003, 340-341), na idade clássica “entendia-se sem mais que o conteúdo dos discursos [das assembleias públicas] era o Estado e os seus assuntos. Neste ponto, devia basear-se na eloquência toda a educação política dos chefes, a qual se converteu necessariamente na formação do orador, se bem que a palavra grega *logos* tenha implícita uma imbricação muito superior do formal e do material. Sob esta luz, torna-se compreensível e ganha sentido o fato de ter surgido uma classe inteira de educadores que publicamente ofereceram, por dinheiro, o ensino da virtude – no sentido acima indicado. Esta falsa modernização do conceito grego de *arete* peca essencialmente por fazer surgir aos olhos do homem atual, com arrogância ingênua e sem sentido, a pretensão dos sofistas ou mestres da sabedoria, como os contemporâneos os chamavam e a si próprios eles se intitulavam. Este absurdo mal-entendido desfaz-se logo que interpretamos a palavra *arete* política, vista sobretudo como aptidão intelectual e oratória, o que nas novas condições do séc. V era decisivo. É natural que encaremos os sofistas retrospectivamente pelo ponto de vista cético de Platão, para quem o princípio de todo o conhecimento filosófico é a dúvida socrática sobre a possibilidade de ensinar a virtude. (...) Do ponto de vista histórico, a sofística é um fenômeno tão importante como Sócrates ou Platão. Além disso, não é possível concebê-los sem ela”.

¹¹ “Num plano puramente humano não seria compreensível que eu tivesse descurado todos os meus interesses pessoais, suportando já há tantos anos as consequências desta atitude, para me dedicar exclusivamente vós, aproximando-me de cada um em particular, como um pai ou um irmão mais velho, e persuadindo-o a ocupar-se da virtude. E ainda se eu tirasse daqui algum lucro, se os meus conselhos fossem dados em troca de um salário, haveria uma explicação para a minha conduta” (*Apol.*, 31a-b).

Dentre os jovens ociosos, das famílias mais ricas de Atenas, alguns teriam buscado o convívio de Sócrates e também imitado seu modo de examinar a ciência dos homens (εἰδέναι τι ἀνθρώπων) – *Apol.*, 23c. Acusam-lhe, por isso, dentre outras coisas, de corromper a juventude. Porém, ele se recusava a admitir estes jovens, alguns ilustres até (Crítias e Alcibíades, por exemplo), como discípulos. Sócrates nunca fora mestre de ninguém nem nunca cobrara remuneração. Como poderia ter ensinado se não portava nenhum saber? E o que explicaria a espontânea companhia deles? A que Sócrates teria respondido: “eles gostam de me ouvir examinar os que supõem ser sábios e não o são; e isso não deixa de ter o seu gosto” (*Apol.*, 33c). Talvez “na realidade, o sábio seja o deus e queria dizer, no seu oráculo, que pouco valor ou nenhum tem a sabedoria humana” e que “o mais sábio de vós, ó mortais, é aquele que, como Sócrates, reconheceu que o seu saber é, na verdade, inteiramente desprovido de valor” (*Apol.*, 23a-b). Mas isso na verdade oculta a ironia socrática, o não-saber de Sócrates dissimula uma outra coisa, sua própria missão.

A missão de Sócrates é fazer que os homens tomem consciência de seu não-saber. Trata-se aqui de uma revolução na concepção de saber. Sem dúvida, Sócrates pode dirigir-se a estranhos, e o faz com prazer, dizendo-lhes que têm apenas um saber convencional, que só agem sob a influência de preconceitos sem fundamento refletido, para mostrar-lhes que seu pretenso saber não repousa sobre nada. Mas ele se dirige sobretudo aos que estão persuadidos, por sua cultura, de possuir “o” saber. Até Sócrates houve dois tipos de personagens desse gênero: de um lado os aristocratas do saber, isto é, os mestres da sabedoria ou de verdade, como Parmênides, Empédocles ou Heráclito, que opunham suas teorias à ignorância da multidão; de outro, os democratas do saber, que pretendiam poder vender o saber a todo mundo: os sofistas (HADOT, 1999, 52).

Na defesa de sua ocupação, no tribunal, Sócrates evoca a coragem de Aquiles que vinga a morte de Pátroclo mesmo advertido pela mãe, Tétis, que isso resultaria em sua própria queda. Observa-se a honra do guerreiro transferida do campo de batalha para o tribunal, onde Platão aproxima o modelo heróico à postura de Sócrates frente a sua condenação. Tanto o

filósofo quanto o guerreiro consideram a morte mais valiosa que uma vida desonrada, não têm medo em combate e obedecem a seus chefes.¹² No caso de Sócrates, parece interpretar o oráculo como ordem, como já foi visto.

Na *Apologia*, Sócrates não dá nenhuma razão teórica para explicar por que se obriga a examinar sua própria vida e a vida dos outros. Contenta-se em dizer, por um lado, que é a missão que lhe foi confiada pelo deus e, por outro, que somente tal lucidez, tal rigor para olhar a si mesmo pode dar sentido à vida (HADOT, 1999, 64-65).

Sócrates também recusa a prática lamuriosa comum a tantos outros no tribunal e deixa claro que não é questão de enfrentar a morte o que o motiva, mas sua preocupação com a reputação dele, dos juízes e de Atenas.¹³

Prefiro morrer depois de semelhante apologia a viver por um preço desses! Nem no tribunal nem na guerra é lícito a alguém, a mim ou a outra pessoa, recorrer a todos os meios para escapar à morte... muitas vezes é fácil evitar a morte em combate, lançando fora as armas e dirigindo súplicas aos perseguidores. Da mesma maneira, em todos os outros perigos, há muitos modos de uma pessoa escapar à morte, desde que esteja resolvida a fazer e a dizer tudo. Talvez não seja, por isso, difícil, atenienses, evitar a morte, muito mais difícil é conseguir não praticar o mal. E o mal persegue-nos mais rápido do que a morte (*Apol.*, 38e-39b).

¹² “Quem escolhe um posto, por julgar que é o melhor, ou o ocupa às ordens de um chefe, deve, em minha opinião, permanecer nele contra todos os riscos, não atendendo nem à morte nem a nenhuma outra coisa que não seja a desonra” (*Apol.* 28d). Concordam com essa opinião os seguintes versos líricos: “Morrendo o bravo atire o último golpe./Combater pela pátria, esposa e filhos/honra e nobreza traz. Quando o fiarem/as Moiras é que a morte há de colher-te./Vá, pois, cada um brandindo a lança e, forte,/o coração do escudo protegido,/seu posto ocupe ao rebentar da pugna,/já que ninguém do termo certo escapa/embora seja de Imortais progênie./O que, fugindo à luta e aos dardos, volta,/muita vez é no lar que o fim depara,/sem que o estime, porém, nem chore o povo” (KALLINOS, I, 5-17).

¹³ “Teremos razão em arrancar as lamentações aos homens célebres e em as entregar às mulheres, e, ainda assim, só às que não tiverem mérito, e, dentre os homens, aos que forem covardes, a fim de que não suportem um procedimento semelhante àqueles que proclamamos estarmos a criar para a guarda do país” (*Rep.*, III, 387e).

Com a idade avançada de 70 anos e renomado pelo seu saber, Sócrates não se atormenta com a condenação à morte e chama de nódoa a prática habitual nos tribunais em que homens renomados entre os atenienses (οἱ διαφέροντες Ἀθηναίων εἰς ἀρετήν) comportam-se como mulheres (οὔτοι γυναικῶν οὐδὲν διαφέρουσιν), manchando a honra da cidade aos olhos estrangeiros (*Apol.*, 35b). Bom é não se prestar ao ridículo principalmente quando seu nome corre entre os mais distintos (ὧ ἄριστε ἀνδρῶν) da *polis* mais afamada – πόλεως τῆς μεγίστης – καὶ εὐδοκιμωτάτης, por sua sabedoria (σοφίαν) e poder (ισχύν) – *Apol.*, 29d.

Sócrates não leva os parentes, a esposa, nem os filhos para compor um coro de prantos. Como todo ser humano, ele tem parentes. De que valeriam tantos dramas (δράματα) em nome da absolvição, essas encenações usuais entre homens persuadidos de que seria um horror terem de morrer, como se houvessem de ser imortais se não fossem condenados à morte? (*Apol.*, 35a-b).

Na *Apologia* escrita por Xenofonte, Sócrates também levanta questões sobre a impossibilidade de fugir da morte: “Não sabeis há muito que no instante mesmo de meu nascimento pronunciara a natureza a sentença de minha morte?” (XENOFONTE, *Apologia*, III, 27). E ainda: “Querendo seus amigos subtrair-lo a morte, recusou-o e, debochando, perguntou-lhes se conheciam fora da Ática algum lugar inacessível à morte” (XENOFONTE, *Apologia*, II, 23).¹⁴

A postura serena de Sócrates diante da morte no tribunal, por dias na prisão e pouco antes do último suspiro estão fundadas num modo distinto de

¹⁴ O registro histórico da condenação: a *Apologia* de Xenofonte. Nela os argumentos da defesa de Sócrates têm a morte como um bem certo, uma vez que, condenado e morto, ele não seria penalizado pelos diversos males que no corpo a velhice desemboca. “já agora, se for além, sei que terei forçosamente de pagar meu tributo à velhice. A vista se me enfraquecerá, ouvirei menos, minha inteligência se perturbará e esquecerei mais depressa o que aprender. Se perceber a perda de minhas faculdades e sentir-me mal comigo mesmo, como me aprazer da vida? (*Apol.*, I, 6) Talvez seja um dom especial “terminar a vida não só na época mais conveniente como do modo menos penoso”. Xenofonte desenvolve os argumentos do réu pensando numa economia da morte que tem por gênero mais suave aquela “que menos faz padecer tanto o moribundo como os seus amigos” (*Apol.*, I, 7). Ruim seria “vir a findar atormentado de doenças ou então de velhice, para a qual vergem todas as enfermidades. (*Apol.*, I, 8). Sócrates também prefere “morrer a mendigar servilmente a vida e fazer-se outorgar uma existência mil vezes pior que a morte” (*Apol.*, I, 9). Ele que chegara ao “termo da carreira, quando senão males pode esperar” (*Apol.*, III, 27) “deixou a vida a parte mais penosa e morreu a morte menos dolorosa” (*Apol.*, IV, 32). Ainda na *Apologia* escrita por Platão temos em 41d: “O que acaba de me acontecer não pode ser fruto do acaso; pelo contrário, para mim é evidente que é mais vantajoso morrer agora e libertar-me assim dos cuidados da vida”.

ver esta mesma morte. O que vem a ser a morte para Sócrates e qual era a tradição corrente de vivê-la naquela época?

III. Discursos do Hades

Sócrates considera que o temor da morte parte daqueles que se julgam sábios (ἢ δοκεῖν σοφόν), sendo este medo fruto de representações do pós-morte, do Hades e de seus males, mas afirma que ninguém sabe o que é a morte (τὸν θάνατον).¹⁵

Os poemas homéricos parecem constituir a principal fonte do que se diz sobre o Hades. Ao que tudo indica, bebe dessa fonte, Platão, também para ilustrar um modelo de coragem diante da morte: Aquiles, modelo este que aproxima ao de Sócrates no tribunal. Vê-se numa passagem do canto XI da *Odisséia* como parece terrível a morte. Trata-se do diálogo entre Odisseu e Aquiles no Hades, onde o guerreiro que na *Ilíada* enfrenta-a em nome da honra, agora morto preza mais uma vida de misérias à permanência entre as sombras.

Ora não venhas, solerte Odisseu, consolar-me da morte,
pois preferiria viver empregado em trabalhos de campo
sob um senhor sem recursos, ou mesmo de parques haveres,
a dominar deste modo nos mortos aqui consumidos
(HOMERO, *Odisséia*, XI, 488 - 491).

Cabem algumas observações sobre o Hades descrito nos poemas épicos atribuídos a Homero para visualizar melhor a imagem nova, modificada, que faz Sócrates dessa pavorosa (σμερδαλέ) mansão (οἰκία) bolorenta (εὐρώεντα) – HOMERO, *Ilíada*, XX, 64-65.

Na *Ilíada* o Hades localiza-se diretamente por baixo da terra, enquanto na *Odisséia* a mansão dos mortos encontra-se num lugar longínquo, além do oceano.¹⁶

¹⁵ “Quanto a mim, atenienses, é talvez nesse ponto que eu me distingo (διαφέρω) da maioria das pessoas (τῶν πολλῶν ἀνθρώπων); e, se pretendesse ser mais sábio do que os outros em alguma coisa, seria nisso, que, não sabendo exatamente o que se passa nos domínios do Hades, não tenho a pretensão de o saber” (*Apol.*, 29b).

¹⁶ “Treme, angustiado, Edoneu, rei dos vastos domínios subterreos,/E, dando um grito, do trono saltou, receando que a terra/Sobre ele o deus de cabelos escuros, Poseidão,

Há mudanças, por outro lado, quanto ao destino das almas. A *Ilíada* parece restringir o lar último das almas às trevas infernais do Hades. Mas na *Odisséia* há possibilidade de um homem continuar a existir numa região privilegiada, a que se dá o nome de Campos Elíseos.¹⁷

Já em Hesíodo a Ilha dos Bem-Aventurados é a terra abundante em alimentos que Zeus concede à raça dos heróis. Esse privilégio mostra que não só o nascimento dá aos heróis ascendência divina, mas que também sua morte os coloca além da condição humana.

E são eles que habitam de coração tranqüilo
A Ilha dos Bem-Aventurados, junto ao oceano profundo,
heróis afortunados, a quem doce fruto
traz três vezes ao ano a terra nutriz (HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 169-172).

As almas (ψυχῆι) podem cristalizar-se na atividade que tinham durante a vida ou na situação em que o respectivo indivíduo morreu. Foi esse o destino de inúmeros guerreiros que Odisseu avistou no Hades¹⁸, além do caso exemplar de Sísifo que arrasta eternamente uma enorme pedra ao topo de um monte (HOMERO, *Odisséia*, 593-600). Esclarece BURKERT (1993, 381):

De acordo com o modo de expressão homérico, no instante da morte algo, a *psyché*, abandona o homem e dirige-se ao Hades. *Psyché* significa *exalação*, assim como *psychen* significa *respirar*. O cessar da respiração é o indício exterior mais simples da morte. É só em questões de vida ou de morte que entra a *psyché*. *Psyché* não é alma como portadora de sensações e pensamentos. (mantém-se as transliterações do autor).

rasgasse,/Escancarando, desta arte, à visão dos mortais e dos deuses,/Seu tenebroso palácio, que até pelos nubes é odiado" (HOMERO, *Ilíada*, XX, 61-65).

¹⁷ "Mas, quanto a ti, Menelau, descendente de Zeus, o Destino/não determina morreres em Argos, nutriz de cavalos;/para as campinas do Elísio, limite da terra, te enviam/ os imortais, onde está Radamanto, de louros cabelos/e onde a existência decorre feliz para todos os homens./Lá não cai neve, nem longo é o inverno, nem chove o ano todo,/mas de continuo o de Zéfiro sopro de ruído sonoro/manda o oceano, que os homens com branda bafagem refresque,/visto de Helena, marido tu seres e, assim, de Zeus genro" (HOMERO, *Odisséia*, IV, 561-569).

¹⁸ "Muitos guerreiros afluem, por lanças de bronze feridos/em duros prélios, que manchas de sangue nas armas estendem" (HOMERO, *Odisséia*, XI, 40-1).

A ψυχή, em Homero, é o não ser no sentido de representar a separação de um algo de outro algo (o corpo) que juntos não são exatamente a soma dos dois. Para o vivo não há um nome específico para o corpo e nem para a alma. Para corpo usam-se palavras que se referem diretamente às suas partes, como perna, peito, braço. Pode-se ainda dizer que na épica homérica as almas não têm consciência alguma até que em um sacrifício seja-lhes ofertado o sangue.¹⁹ “Ah! é então verdade que existe na mansão (δόμοισι) do Hades (Αἴδoo) uma alma (ψυχή) e uma imagem (εἶδωλον), que não tem contudo senso (φρένες) algum” (HOMERO, *Ilíada*, XXIII, 103-104). Os versos fazem referência ao adivinho Tirésias, o único morto a quem Perséfone, a rainha do Hades, conservou o entendimento (φρένες) – os demais são sombras (σκιαί) que se agitam (HOMERO, *Odisséia*, X, 495).

Discorrer sobre as inovações trazidas por Platão à ideia de morte é, obviamente, falar sobre alma e corpo, já que a morte é a separação entre os dois. Logo, o que vem a ser a alma e qual a distinção entre a sua representação de alma e aquela vinda da épica? Por que o filósofo descreve uma nova imagem do Hades onde as ψυχαί têm consciência, discernimento e voz? E quais seriam as consequências éticas dessas concepções de alma?

Na *República* e do *Górgias* Sócrates constrói outro Hades em linguagem mítica.²⁰ Para lá, depois da morte, as almas seguem com todas as suas características morais, seguem conscientes e por lá fazem novas escolhas, estas tomadas em acordo com as vidas anteriores. Em todos estes mitos escatológicos, escreve ROBINSON (2007, 168):

¹⁹ “Por Perimedes e Eurícolo as vítimas foram sustidas;/e eu, arrancando da espada cortante de junto da coxa,/um fosso abri, que de todos os lados um côvado mede,/e libações, à sua volta, fizemos a todos os mortos:/primeiramente, de mel misturado; depois, de bom vinho;/de água a terceira, espalhando farinha por cima de tudo./Férvidos votos alcei às cabeças exangues dos mortos,/de, quando em Ítaca, em casa, uma vaca imolar-lhes estéril,/a de melhor aparência, queimando preciosos objetos,/e que a Tirésias, à parte, um carneiro também, mataria,/negro sem mancha, o que em nossos rebanhos os mais excedesse./Tendo assim, pois, dirigido meus votos ao coro dos mortos,/tomo as duas reses e em cima do fosso as mantenho cortando-lhes/logo o pescoço. Escorreu sangue negro. Em tropel afluíram/do Érebo escuro providas, as almas de inúmeros mortos” (HOMERO, *Odisséia*, XI, 23-37).

²⁰ No final do *Fédon* há também passagens descrevendo o Hades. Para este trabalho preferiu-se abordar mais adiante o diálogo em questão especialmente naquilo que tange ao tema do bem viver.

a alma é vista como um contraponto ou um 'duplo' da pessoa que nos é conhecida na vida atual. Ela se candidata ao nome de 'pessoa' porque é mostrada como um agente moral livre e responsável, capaz do bem e do mal mesmo em seu estado desencarnado. Suas alegrias e seus castigos e os lugares nos quais se espera que ocorram são simplesmente versões glorificadas de contrapartidas terrenas.

Ou seja, as almas – uma vez despidas do corpo – não são meras sombras ou espectros, permanecem com as “qualidades naturalmente existentes, ou adquiridas” em vida (*Rep.*, 618d). Uma destas qualidades é inteligência: “as nossas almas (αἱ ψυχαί) existiam já, independentemente de um corpo (χωρὶς σωμάτων) e dotadas de inteligência (φρόνησις)” – *Fédon*, 76d.

O mito de Er (capítulo X da *República*) é antecedido de uma discussão contrastando homens justos e homens injustos. De um lado, “os prêmios, recompensas e dádivas que o justo recebe, em vida, dos deuses e dos homens”, do outro, os males sofridos pelos injustos. Ressaltando, sobre o justo, que “esses (prêmios,...) nada são, em número nem em grandeza, em comparação com os que aguardam cada um depois da morte” (*Rep.*, 613d-614a).

“A verdade é que o que te vou narrar não é um conto de Alcino, mas de um homem valente, Er o Arménio Panfílio de nascimento” (*Rep.*, 614b). Assim começa Sócrates a contar o mito a Glauco de quando encontraram entre os corpos em decomposição de combatentes mortos há dez dias, o corpo de Er em perfeito estado.²¹ No décimo segundo dia, sobre a pira, Er desperta e narra o caminho feito pela sua e por muitas outras almas até uma terra onde os juízes julgavam-nas e dali elas seguiam para diferentes caminhos, conforme a sentença recebida.²² Sentenciados, os justos (δικαίους) seguiam o caminho à

²¹ Como bem observa a tradutora Maria Helena da Rocha Pereira: “Os contos narrados por Odisseu a Alcino, rei dos Feácios, nos cantos IX a XII da *Odisséia*, são todos de caráter fantástico. Entre eles, figura uma descida ao Hades (canto XI), que reforça o paralelismo com a história de Er” (1990, 487, nota43).

²² Para PENEDOS (1992, 41) “a viagem de Er constitui uma experiência xamanística. A alma separa-se do corpo, empreendendo uma vigem ao mundo dos mortos, observa o que lá se

direita e para cima; os injustos (ἀδίκους), o da esquerda e para baixo (*Rep.*, 614c). A Er disseram-lhe que deveria ser o mensageiro, junto dos homens, das coisas do além.

Ora ele viu que ali, por cada uma das aberturas do céu e da terra, saíam as almas, depois de terem sido submetidas ao julgamento, ao passo que pelas restantes, por uma subiam as almas que vinham da terra, cheia de lixo e pó, e por outra desciam as almas do céu, em estado de pureza. E as almas, à medida que chegavam, pareciam vir de uma longa travessia e regozijavam-se por irem para o prado acampar, como se fosse uma panegírica (*Rep.*, 614e-615a).

Er relata as penas, castigos e vantagens recebidos pelas almas que de lá seguiam ao encontro da Necessidade e de suas filhas: Láquesis, Cloto e Átropos.²³ As almas, ao chegarem, logo se aproximavam de Láquesis. Um profeta, depois de ordená-las, do colo da deusa pegava lotes (κλήρουστε) e modelos de vidas (βίων παραδείγματα) que eram atirados e cada um pegava aquele próximo de si (*Rep.*, 617d). Na ocasião da escolha por uma nova alma – segundo o relato de Er – dois elementos estavam em jogo. O primeiro era a sorte, pois um sorteio definia a ordem para a escolha dos lotes de vida humana e animal das várias espécies e em número superior aos presentes (*Rep.*, 618a).²⁴ Depois, o discernimento, visto que a maioria das almas oscilava, a cada escolha, entre um lote mau e um lote bom, isso por praticarem as virtudes de acordo com os hábitos da vida anterior (τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι), e não por uma reflexão filosófica.²⁵ A

passa, e regressa de novo ao corpo. E neste mundo, o xamã, detentor da sabedoria das coisas divina, dá aos membros da comunidade as indicações que julga úteis”.

²³ Tanto no *Górgias* (525a-526a) quanto na *República* (615c-616a), Platão ilustra os castigos recebidos por um tirano no além. Naquele, menciona Arquelau; neste, descreve os castigos sofridos por Ardireu o Grande (*Rep.*, 615c). Os tiranos são pessoas que cometeram “os derradeiros pecados e se tornam por isso incuráveis, esses servem de escarmento; se eles próprios já não tiram nenhum proveito, por incuráveis, seu exemplo aproveita a outros, a quantos os vêem sofrer, pela eternidade, por causa dos pecados, os maiores, mais dolorosos e temíveis sofrimentos – meros avisos pendurados lá no Hades, no calabouço, para espetáculo e advertência perpétua aos faltosos, à medida que chegam” (*Górgias*, 525c-d).

²⁴ A sorte não era fator determinante, pois “mesmo para quem viesse em último lugar, se escolhesse com inteligência e vivesse honestamente, esperaria-o uma vida apetecível, e não uma desgraçada” (*Rep.*, 619b – tradução ligeiramente modificada).

²⁵ “O que mais acontecia às almas era fazerem a permuta entre males e bens. É que se cada vez que uma pessoa chega a esta vida, filosofasse sadiamente (ὕγιως φιλοσοφοῖ), e não lhe

exemplo de Orfeu, a quem vira “escolher uma vida de cisne, por ódio à raça das mulheres, porque devido a ter sofrido a morte às mãos delas, não queria nascer de uma mulher” (*Rep.*, 620a-b).

Neste mito é importante notar-se a conciliação entre liberdade e destino. Convirá dizer que a ideia de destino desempenhou um papel relevante na mentalidade do Grego: a ideia-chave seria a de que a sorte estava traçada desde o nascimento. É certo, porém, que existia igualmente, o ponto de vista de que pretendia ilibar os deuses desta responsabilidade. (...) Para Platão o modelo de vida não é imposto, ele é escolhido, entre vários, daqueles oferecidos à alma. Após a escolha, o modelo de vida é irreversível e nesse momento estamos perante a predestinação (PENEDOS, 1992, 41-42).

Ou, nas palavras de Sócrates: “A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa” (*Rep.*, X, 671e). Valendo-se do mito, Sócrates adverte que tanto na vida quanto no além é dado ao indivíduo diferenciar e escolher entre o justo e o injusto, conforme a possibilidade (ποιήσει δυνατόν), e a ciência (ἐπιστήμονα) – *Rep.*, 618b-c.²⁶

A melhor escolha tanto em vida (ζῶντί) quanto na morte (τελευτήσαντι) é feita a partir da distinção, tendo em conta a natureza da alma), entre a vida pior (aquela que tornaria a alma mais injusta); e a melhor vida (aquela que levaria a alma a ser mais justa – *Rep.*, X, 618d).

coubesse em sorte escolher entre os últimos, teria possibilidades, segundo o que se conta das coisas do além, não só de ser feliz (εὐδαιμονεῖν) aqui, mas também de fazer um percurso daqui para lá, e novamente para aqui, não pela aspereza da terra, mas pela lisura do céu” (*Rep.*, 619d-e). Desse modo, escreve ROBINSON (2007, 169): “a vida filosófica da *República*, além de garantir a completa satisfação do espírito nesta vida, também é vista como uma etapa preliminar indispensável para a beatitude eterna na próxima”.

²⁶ “Na *República* e no *Fédon*, Sócrates distingue a virtude praticada por “hábito” daquela advinda da “filosofia”. (*Rep.*, X, 619d) Comenta ROBINSON (2007, 169): “Parece que a ‘virtude’ (ἀρετή) praticada pela maior parte da humanidade tem mais ou menos tanto valor no plano ético quando a ‘opinião verdadeira’ no plano epistemológico. No *Fédon*, os resultados disso são bastante ruins; o homem que praticou meramente a virtude ‘popular’ (isto é, virtude sem inteligência) nesta vida pode esperar tornar-se um animal ou inseto em sua próxima encarnação, de acordo com seu caráter (82B2-7). Na *República*, os resultados são muito piores, pois a escolha crucial de uma vida futura e todos os riscos que a acompanham são vistos como dependendo do tipo de virtude que se tem”.

Além do mais, ao final de todo o percurso as almas “são forçadas a beber uma certa quantidade da água do rio Letes (Λήθης), mas aquelas a quem inteligência (φρονήσις) não salvaguarda bebem mais que as outras. Enquanto se bebe, esquece-se tudo” (*Rep.*, 621a).²⁷ O que isso significa? As pessoas acometidas em vida por excessos bebem demasiado dessa água, já o filósofo não só escolhe conforme as virtudes que o conduziram em vida, como bebe da água do esquecimento na justa medida (μέτρον), guiado pela reflexão. Assim preserva, em sua nova vida terrena, reminiscências das vidas anteriores e da contemplação das coisas divinas. Logo, para alcançar a maior felicidade – εὐδαιμονέστατος γίνεται ἄνθρωπος – o homem deve saber sempre escolher o modelo intermediário dessas tais vidas, evitando o excesso de ambos os lados, quer nesta vida, até onde for possível, quer em todas as que vierem depois (*Rep.*, 619a-b). Com relação à reminiscência pode-se ainda considerar:

Tal imagem permite-nos entender bem que é na alma que se encontra o saber e que ao indivíduo cabe descobri-la, até que ele descubra, graças a Sócrates, que seu saber era vazio. Na perspectiva de seu pensamento, Platão exprimirá miticamente essa ideia, dizendo que todo conhecimento é reminiscência de uma visão que a alma teve em uma existência anterior. Será necessário aprender a recordar-se. Para Sócrates, ao contrário, a perspectiva é muito diferente. As questões de Sócrates não conduzem seu interlocutor a saber alguma coisa e a chegar a conclusões que se possam formular sob a forma de proposições sobre este ou aquele objeto. O diálogo socrático chega, ao contrário, a uma aporia, à impossibilidade de concluir e de formular um saber. Ou antes, é porque o interlocutor descobrirá quão ilusório é seu saber que ele descobrirá ao mesmo tempo sua verdade, isto é, que, passando do saber a si mesmo, principiará a pôr-se a si mesmo em questão (HADOT, 1999, 54).

Por fim, outro mito escatológico que pode ser aludido, aparece no *Górgias*. Sócrates, retomando da épica, conta o mito de quanto os juízes foram nomeados para julgarem as almas que chegavam no além. No reinado de Cronos e quando Zeus começa a reinar, os juízes estavam vivos e julgavam os vivos no próprio dia em que deveriam morrer (*Górgias*, 523b). Zeus, Poseidão e Hades dividiram os poderes do pai; Zeus ficou com os céus, Poseidão com

²⁷ Er não bebeu da água do Letes e assim suas visões foram preservadas e contadas aos outros homens.

os mares, e Hades com o mundo subterrâneo (*Ilíada*, XV, 187 e seguintes). Ao homem justo era reservada uma permanência feliz na Ilha dos Bem-Aventurados. O ímpio seguia para o Tártaro e sofria seus castigos. Mas muitas falhas no julgamento faziam chegar um e outro homem ao local indevido e por isso os deuses responsáveis pela Ilha e pelo Tártaro foram ter com Zeus. O erro no julgamento estava em julgá-los vivos e vestidos, pois para uma alma ruim adornada com belos corpos, riqueza e posição, surgia quem testemunhasse a seu favor (*Górgias*, 523c). Os juízes, também vestidos, julgavam em conformidade com as aparências e vestimentas que impressionavam seus próprios corpos. Zeus então tomou duas providências: primeiro tirou dos homens o conhecimento da própria morte, já que até aquele momento sabiam com antecedência e, assim, podiam preparar-se da melhor forma para a apresentação diante do juiz. A segunda foi que, tanto os réus quanto os juízes, deveriam estar mortos e nus – no julgamento não teriam nada além de uma alma que olha outra alma (*Górgias*, 523e). Depois Zeus nomeou três juízes, Radamanto, Minos e Éaco, para julgar os mortos na encruzilhada entre a Ilha e o Tártaro. As almas vindas da Ásia julgadas por Radamanto; Éaco, o juiz das almas vindas da Europa; e a Minos, com bastão nas mãos e cetro de ouro, caberia o voto de qualidade. Estes juízes decidiriam os rumos da viagem de cada alma, um destino de prazer ou de dor em acordo com o percurso seguido em vida.

Neste mesmo diálogo, Sócrates afirma que a morte nada mais é que a separação (διάλυσις) de duas coisas: a alma (ψυχῆς) e o corpo (σώματος) – *Górgias*, 524b.²⁸ O corpo e a alma conservam suas características mesmo depois de separados. O cadáver mantém os traços físicos do vivo então se decompõe; a alma, despida do corpo, deixa à mostra suas características naturais e aquelas adquiridas e modificadas no decorrer da vida. Esta é a razão pela qual Sócrates aconselha para que se cuide mais da alma: é porque do corpo são todos despídos após a morte, apenas as virtudes e vícios que a alma

²⁸ Esta concepção de morte também aparece no *Fédon*, 64c: “estar morto significa isto mesmo: que o corpo, uma vez separado da alma, subsiste em si e por si mesmo, à parte dela; tal como a alma, uma vez separada do corpo, subsiste em si e por si mesma, à parte dele”. E também em Anaxágoras: “O sono (ὕπνῳ) chega pela fadiga da ação corporal, pois é um efeito corporal, não físico; a morte é a separação da alma (ψυχῆς θάνατον τὸν διαχωρισμόν)” – DK B 103.

carrega são vistos pelos juízes na hora do julgamento. Ainda de acordo com o mito, a alma seria examinada sem que se identificasse a quem pertence, com exceção dos poderosos; um grande rei, por exemplo, seria identificado. Do julgamento sairiam com a classificação curável ou incurável e a prescrição do castigo adequado. Para as falhas que houvesse correção, a punição seriam dores e sofrimentos tanto na Terra quanto no Hades. Enquanto os piores criminosos, por serem incuráveis, ficariam condenados eternamente para que seus castigos e sofrimentos servissem de exemplo aos outros.²⁹

Segundo este diálogo, cuja parte final é uma apologia da vida filosófica (PENEDOS, 1992, 39), a alma do filósofo seguiria para a Ilha dos Bem-Aventurados³⁰, pois este é o destino daquele que se empenhou

em alcançar os prazeres da sabedoria, em adornar a sua alma, não com adornos alheios a ela (καὶ κοσμήσας τὴν ψυχὴν), mas com aqueles que lhe são próprios (τῷ αὐτῆς κόσμῳ) – isto é, moderação, justiça, coragem, liberdade e verdade (σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ ἐλευθερία καὶ ἀληθεία” (*Fédon*, 114d-155a).

O verdadeiro filósofo, ao invés de adornar o corpo com honrarias e riquezas, pesquisa pela verdade para sempre se tornar o melhor enquanto viver e para que sua alma apresente-se aos juízes tão sadia quanto possível. A exposição deste mito no *Górgias* encerra a discussão de Sócrates sobre o uso a oratória nos tribunais, depois refletida no modo de se apresentar no julgamento. A ocupação do filósofo é sua defesa, sua vida.

²⁹ “Aqueles que não são considerados suscetíveis de cura devido à magnitude dos seus crimes – assim, a prática de roubos sacrílegos, numerosos e avultados, de homicídios voluntários e injustificáveis à face de qualquer lei, e de outros crimes de não menor gravidade – a esses, o seu próprio destino impele-os a despenharem-se no Tártaro, donde não mais regressam” (*Fédon*, 113e).

³⁰ “[A alma] de um filósofo, que, quando vivo, só cuidou de sua vida e não quis abarcar o mundo com as pernas; então, com prazer, [Éaco] o expede para a Ilha dos Bem Aventurados” (*Górgias*, 526c).

IV. Do bem morrer ao bem viver

Para se compreender quão distinta é a postura de Sócrates diante da morte e as razões que o levam a ter esperança em um bem morrer, serão percorridas as passagens dos três diálogos que representam respectivamente a sua defesa no tribunal, os últimos dias na prisão e os momentos derradeiros, também no cárcere, quando a pena é executada, a saber: *Apologia*, *Críton* e *Fédon*.

Ao longo de sua defesa, Sócrates faz considerações sobre a morte. A princípio, antes de ser condenado, ele diz que ninguém sabe se morrer é um bem (ἀγαθόν) ou um mal (κακόν), e que o temor da morte parte de quem se acha sábio, mas não o é (*Apol.*, 37b). Uma vez condenado à morte, Sócrates tende a crer que a morte seja um bem. Esta crença ele alimenta porque em nenhum momento de sua defesa foi advertido pelo seu *daimon*.³¹ Ora, este sempre alertou Sócrates quando em ações e discursos conduzia-se por vias errôneas. Mas no transcorrer do julgamento, em nada se opôs à defesa do filósofo que, ao final, é sentenciado com a pena de morte. Acredita, então, que o silêncio do *daimon* é indício de que esta sentença não é, como aparenta, um mal. Sobre o *daimon* que acompanha Sócrates, comenta HADOT (2010, 59):

Le *daimon* de Socrate, c'était cette inspiration qui s'imposait parfois à lui d'une manière tout à fait irrationnelle, comme un signe négatif lui interdisant de faire telle ou telle action. C'était en quelque sorte son "caractère" propre, son vrai moi. Cet élément irrationnel de la conscience socratique n'est

³¹ O *daimon* é um ser intermediário entre os deuses e os homens, um mediador através do qual um ser humano entra em contato com os deuses (e vice-versa). "Sócrates em sua defesa, precisa justificar não só a sua crença nos deuses da cidade, mas também a forma como se relaciona com eles, principalmente com os *daimones*, principal ponto de discórdia entre a concepção pretendida por seus acusadores e a concepção grega utilizada em seu argumento de defesa. Foi por obediência às orientações do seu *daimon* que não participou ativamente na vida política, atuando somente quando convocado pelo seu demos, e mesmo assim, sempre agindo de acordo com a justiça. Considera como prova da atuação divina sobre as suas ações o fato do seu *daimon* manter-se silencioso durante todo o processo, deixando com isso que ele explicasse somente aquilo que considerava necessário a sua defesa" (COSTA, 2001, 108).

probablement pas étranger d'ailleurs à l'ironie socratique. Si Socrate affirmait ne rien savoir, c'est peut-être qu'il s'en remettait, dans l'action, à son propre *daimon* et qu'il avait confiance dans le *daimon* de ses interlocuteurs.

Considera ainda que, sendo a morte ou um sono sem sonhos,³² ou uma transposição para o Hades, nas duas hipóteses a morte é um bem. Na primeira, a morte resume-se a uma única noite, uma vez que a alma é aniquilada e são perdidas as sensações. De acordo com a segunda hipótese, com a morte a alma separa-se do corpo e migra para outro lugar, o Hades, onde é de muita felicidade encontrar os juízes, e poder examinar àqueles já mortos e condenados pelas leis divinas. Sócrates então coloca em xeque a sentença dos juízes, pois não é a sentença final, assim sendo, não é nem justa, nem verdadeira. A verdadeira e última sentença vem dos deuses.

Caso exista o Hades, Sócrates imagina, como foi visto, que nele estão os verdadeiros juízes (ὡς ἀληθῶς δικαστὰς) – *Apol.*, 41a, os deuses Minos, Radamanto, Éaco, Triptólemo,³³ e, com eles, “homens e mulheres com quem é de uma felicidade (εὐδαιμονίας) indizível estar junto (συνεῖναι), conversando (διαλέγεσθαι), sujeitando-os a exame (ἐξετάζειν ἀμήχανον)” – *Apol.*, 41c.³⁴ Lá ele imagina poder conversar com os heróis do tempo passado, Ajax e Sísifo, por exemplo, condenados pelas leis divinas.

O filósofo nutre a esperança (ἐλπίς) de um bem morrer por acreditar que nenhum mal (κακόν) pode ocorrer ao homem justo, seja em vida, seja após a morte visto que a sorte (πράγματα) dos humanos está sob a tutela dos deuses

³² Anaxágoras compara sono e morte quando escreve que há dois modos de aprendizagem (διδασκαλίας) da morte (θανάτου): o tempo anterior ao nascimento (τόν τε πρὸ τοῦ γενέσθαι χρόνον) e o sono (καὶ τὸν ὕπνον) – DK B 34.

³³ Triptólemo não está entre os juízes nomeados segundo o mito do *Górgias*.

³⁴ Considera GUARDINI (1948, 68): “Socrates does not wish for annihilation as such, but he knows that the final completion of his mission and of his existence can only be brought about through death. So this appears as a transition to the real. This is expressed quite clearly in the third speech, when he explains to the judges who have voted in his favor what has taken place in the events just concluded. Death there appears as a step to the true life”.

(*Apol.*, 41d).³⁵ É ignorante quanto às coisas do Hades, mas tem a convicção de que é um mal (κακόν) e é vergonhoso (αἰσχροπov) cometer a injustiça (ἀδικεiv) e desobedecer (ἀπειθεiv) a um superior, seja deus ou homem (*Apol.*, 29b). É muito interessante constatar que aqui, conforme HADOT (1999, 61-62):

o não-saber e o saber conduzem não a conceitos, mas a valores: o valor da morte, de um lado, o valor do bem moral e do mal moral, do outro. Sócrates nada sabe do valor que é necessário atribuir à morte, pois ela não está em seu poder, pois a experiência de sua própria morte lhe escapa por definição. Mas ele sabe o valor da ação moral e da intenção moral, pois elas dependem de sua escolha, de sua decisão, de seu empenho; elas têm, portanto, sua origem nele mesmo. Ainda aqui o saber não é uma série de proposições, uma teoria abstrata, mas a certeza de uma escolha, de uma decisão, de uma iniciativa; o saber não é um saber *tout court*, mas um saber-que-é-necessário-escolher, portanto um saber-viver.

A esperança de Sócrates de que a sentença do tribunal seja um bem vem da convicção de que não cometeu voluntariamente nenhuma injustiça, e mesmo que no tribunal seja penalizado injustamente pelas leis humanas, não deve responder com injustiça. Ele acredita que depois de morto algo de bom lhe está reservado, ocasião em que será julgado pelos verdadeiros juizes,

³⁵ Sobre a esperança (ἐλπίς) na morte são inúmeras as passagens: “Pensemos agora na grande esperança que há de que a morte seja um bem” (*Apol.*, 40c). “Também vós, juizes, deveis como eu ter esperança na morte e tomar consciência desta verdade, que nenhum mal pode acontecer a um homem de bem, nem em vida, nem depois de morrer, e que nunca os deuses se desinteressam da sua sorte” (*Apol.*, 41c-d). “Por minha parte, Símiias e Cebes, se não estivesse tão convicto de ir para junto de outros deuses, também sábios e bons, e, além disso, de me reunir pela morte a homens melhores do que estes daqui, seria erro não me revoltar por morrer. Mas não é esse o caso: e, podem estar certos, se alimento a esperança de me reunir lá a homens virtuosos (o que, mesmo assim, não faço questão em garantir...), muito mais me move, insisto, a de alcançar a companhia desses excelentes amos que são os deuses – e isso sim, garanti-lo-ia a pés juntos, se é que, neste assunto, alguma coisa pode garantir-se! Eis por que, em vez de me revoltar, me conservo, pelo contrário, na bela esperança de que algum destino aguarda os que morrem, destino esse que, a crer na tradição, será infinitamente mais compensador para os bons do que para os maus” (*Fédon*, 63b-c). “Se isso é exato, meu amigo (Símiias), então há boas razões para confiar que, chegando ao meu destino, ali, com mais fortes possibilidades, me será dado alcançar o fruto de tantos esforços despendidos ao longo da vida. E daí que não encare sem uma alegre esperança esta viagem que agora me é imposta e, como eu, qualquer outro que sentisse o seu espírito preparado e, por assim dizer, purificado” (*Fédon*, 67b-c). “Como explicar, de fato, que encarassem sem alegria essa partida para o Além onde, ao lá chegarem, há a esperança de alcançar aquilo que ardentemente amavam em vida – ou seja, a sabedoria – e verem-se livres da indesejável presença do corpo?” (*Fédon*, 68a).

segundo as leis do Hades. Os juizes do tribunal de Atenas, por sua vez, acreditam que estão fazendo voluntariamente um mal a Sócrates. Sócrates crê, por sua vez, que Zeus imputará uma pena muito pior aos juizes, que se não são julgados pelos homens, serão pela divindade.

Na prisão, doravante, Sócrates expõe a Críton o seguinte princípio: o *que verdadeiramente importa não é viver, mas viver bem* (εὖ ζῆν) – Críton, 48b.³⁶ Neste diálogo, ele deixa de lado a ideia de que a morte seja um sono sem sonhos, passando a pautar os seus argumentos na de que a alma seja uma mudança de domicílio deste para outro lugar, o Hades (*Apol.*, 40c). Críton visita Sócrates na prisão logo cedo tentando persuadi-lo a fugir e exilar-se na Tessália. A fortuna dele, de Símias e de Cebes estariam disponíveis para subornar os sicofantas e o filósofo poder sair de Atenas em fuga.³⁷ Sócrates examina a proposta de Críton em dois momentos.

No primeiro, pergunta a Críton se eles devem considerar a opinião da maioria (τὰς δοξας τῶν ἀνθρώπων) que dirá, caso Sócrates morra, que seus amigos pouco ou nada fizeram para salvá-lo. Sócrates mostra que a opinião da maioria não deve ser considerada, mas que se deve apenas dar ouvidos e obedecer à opinião das pessoas sensatas. As boas opiniões são as dos homens prudentes (τῶν φρονίμων), tal como são más as dos imprudentes (τῶν ἀφρόνων) – Críton, 47a.³⁸ O ginasta, Sócrates exemplifica, deve importar-se apenas com a opinião do médico ou professor de ginástica, pois sofre algum mal quem desobedecer a estas pessoas entendidas e conhecedoras para em

³⁶ “There was a Socratic style of life, and the Socratic dialogue was an exercise which brought Socratic’s interlocutor to put himself in question, to take care of himself, and to make his soul as beautiful and wise as possible” (HADOT, 1995, 269).

³⁷ “Meu caro Sócrates, uma vez mais te peço, obedece-me [πείθου μοι] e salva-te. É que, se morreres, não será para mim uma desgraça só, mas, além de ficar privado de um amigo como não tornarei a achar outro, ainda farei aos olhos da maioria, que não nos conhece bem, nem a mim nem a ti, o papel de alguém que, podendo salvar-te, se quisesse gastar dinheiro, não se incomodou. E que fama pode haver mais vergonhosa que parecer ter em mais conta o dinheiro do que os amigos? A maioria das pessoas nunca acreditará que foste tu que não quiseste sair daqui, ^{apesar} da insistência dos nossos pedidos” (Críton, 44b-c).

³⁸ Pergunta Sócrates a Hermógenes: “E os bons (ἀγαθοί) são outra coisa que prudentes (φρόνιμοι)?”, Este responde: “φρόνιμοι” (Crátilo, 398b).

troca respeitar as palavras da multidão (τῶν πολλῶν λόγους) que nada percebe deste e de outros assuntos. Os efeitos de tal desobediência, neste caso, danificam o corpo do ginasta. E segue perguntando:

No que respeita ao justo (περὶ τῶν δικαίων) e ao injusto (ἀδίκων), ao feio (αἰσχροῶν) e ao belo (καλῶν), ao bom (ἀγαθῶν) e ao mau (κακῶν), que são o objeto atual da nossa deliberação, devemos nós seguir e rezear a opinião da maioria (τῶν πολλῶν δόξη) ou tão só daquele que é entendido na matéria (no caso de haver), a quem devemos respeitar e temer mais do que aos outros todos juntos? Certamente que, se não adorarmos a orientação deste, arruinaremos e degradaremos em nós aquela parte que sabemos tornar-se melhor pela prática da justiça e perecer pela injustiça (*Críton*, 47d).

Dessarte pode-se retornar à questão da fuga, que em última análise seria uma desobediência às leis da cidade. Sócrates, ao considerar se é justo ou não sair da prisão sem o consentimento da cidade,³⁹ conclui que tal conduta contraria todos os seus discursos. Antes morrer vítima de uma injustiça praticada pelos homens (αἰσχροῶς ἀνταδικήσας) e ainda se livrar dos males da velhice (κακὰ ἐργασάμενος), a fugir de cidade em cidade perseguido durante a vida pelas leis humanas e, quando morto, não ser bem acolhido pelas leis do Hades (Ἄιδου νόμοι) – *Críton*, 54c.⁴⁰ Os argumentos de Sócrates opõem-se aos de Críton. O amigo, temeroso da opinião da maioria, quer guiá-lo pelo que considera o único caminho (μία δὲ βουλή) – *Críton*, 46a – a ser seguido, a saber: fugir enquanto é tempo, exilar-se e escapar da morte.⁴¹ Sócrates considera o exílio um tipo de morte, assim como morrer é exilar-se do corpo. O exílio (φεύγω) é um desrespeito à Pátria e às leis que o condenaram à pena de morte no tribunal. Ele bem pôde propor como pena o exílio, mas por achar que

³⁹ “Like the *Apology*, the *Crito* shows the connection that exists between the problem of death and that of the conscience” (GUARDINI, 1948, 89).

⁴⁰ “Para mim é evidente que é mais vantajosos morrer agora e libertar-me da velhice” (*Apol.*, 41d).

⁴¹ “O caminho a seguir é só um, uma vez que tudo tem de estar feito na noite que vem. Se hesitarmos, um pouco que seja, eliminamos toda e qualquer possibilidade de êxito. Por isso, Sócrates, obedece-me como quiseres, mas obedece-me (πείθου μοι) e não procedas de maneira diferente da que te digo” (*Críton*, 46a).

se saísse de Atenas, não saberia o que fazer nem para onde ir, condena-se a uma multa de uma mina; valor elevado a trinta minas pelos fiadores Platão, Críton, Critobulo e Apolodoro (*Críton*, 45b; *Apol.*, 38b). Ao supor sua fuga, Sócrates imagina o surgimento das *Leis* personificadas na porta da prisão. Nesta aparição, as *Leis* dizem ao filósofo:

“Obedece-nos (πειθόμενος ἡμῖν), pois, Sócrates, a nós que te criamos, e não prezes os teus filhos (παῖδας), a tua vida (τὸ ζῆν), ou o que quer que seja, mais do que a justiça (τοῦ δικαίου), para que, ao chegar ao Hades, possas alegar isto em tua defesa (ἀπολογήσασθαι) aos que ali governam (ἄρχουσιν)” (*Críton*, 54b-c).

Sócrates, obediente, considera que os filhos e a vida são bens maiores segundo a opinião da maioria que imagina saber o que é a morte (no caso, que ela seja um mal). Aquele que tem em conta apenas o essencial – vive segundo a verdade, a piedade e a justiça – realiza boa defesa quando chega ao Hades. Deve-se, por isso, sujeitar-se as suas ordens mesmo quando considerar o julgamento injusto, pois Sócrates defende que é melhor sofrer injustiça do que cometê-la. Sendo, além do mais, um homem velho (γέρων ἀνὴρ) e lhe restando já pouco tempo de vida (σ μικροῦ χρόνου τῷ βίῳ), ousaria desejar vergonhosamente mais vida, a ponto de transgredir as leis mais importantes? (*Críton*, 53b).⁴²

E valeria prolongar sua vida afastado de Atenas, evitando as cidades mais bem governadas (εὐνομουμένας πόλεις) e os homens mais civilizados (τῶν ἀνδρῶν τοὺς κοσμιωτάτους) para viver indignamente como estrangeiro? (*Críton*, 53c).⁴³ O filósofo, conduzido pelo princípio do “bem viver”, mostra como

⁴² “Si le dieu intervient et donne un ordre, qui renforce l'attitude morale du sage, c'est que le respect de la loi a aussi un caractère sacré: la désobéissance est une impiété (*Criton*, 51e). On peut ici rappeler la croyance populaire à l'origine divine des législations sans cependant y faire participer Socrate. Car ce qu'il semble accorder à la tradition a pour lui une racine plus profonde dans la métaphysique du divin, que nous avons trouvée à la base de sa vocation morale (...) l'ordre divin rejoint l'ordre rationnel, et le sage, en obéissant aux lois, ne fait que suivre sa conscience confondue avec celle du divin” (CALLOT, 1979, 118).

⁴³ “Se fores para alguma das cidades mais próximas, Tebas ou Mégara – pois ambas são governadas por boas leis –, será recebido, Sócrates, como inimigo da sua constituição, e

seria vergonhoso viver fugitivo das leis de Atenas. A fuga justificaria a opinião de todos aqueles que entenderam que os juízes pronunciaram uma sentença justa (ὁρθῶς τὴν δίκην δικάσαι): “quem é corruptor (διαφθορεύς) das leis (νόμων) facilmente pode ser considerado corruptor (διαφθορεύς) dos jovens (νέων) e dos espíritos fracos (ἀνοήτων ἀνθρώπων – *Críton*, 53b-c)”. Além disso, Críton e os demais amigos de Sócrates correriam o risco de serem exilados, privados do direito da cidade ou despojados de seus bens. Sócrates estaria assim fazendo algum bem para si ou seus amigos? Escreve HADOT:

O cuidado de si não se opõe ao cuidado da cidade. De maneira igualmente notável, na *Apologia de Sócrates* e no *Críton*, o que Sócrates proclama como seu dever, como aquilo pelo que deve a tudo sacrificar, mesmo sua vida, é a obediência às leis da cidade, as “Leis” personificadas que, no *Críton*, exortam Sócrates a não deixar levar pela tentação de evadir-se da prisão e fugir para longe de Atenas, fazendo-o compreender que sua salvação egoísta será uma injustiça para com Atenas. (...) O cuidado de si é, portanto, indissoluvelmente cuidado da cidade e cuidado dos outros, como se vê pelo exemplo do próprio Sócrates, cuja razão de viver é ocupar-se com os outros (HADOT, 1999, 66-67).

Pode-se ainda corroborar estas ideias com duas passagens do *Górgias*, nas quais Sócrates diz algo próximo ao que foi visto:

Sócrates: o maior dos males vem a ser praticar uma injustiça.

Polo: Esse é o maior?! Não é o maior o sofrer a injustiça?

Sócrates: Absolutamente não.

Polo: Assim, pois, tu preferes sofrer uma injustiça a praticá-la?

Sócrates: Eu não quereria nem uma nem outra coisa; mas se fosse imperioso ou praticar ou sofrer uma injustiça, eu preferiria sofrê-la a praticá-la (*Górgias*, 469b-c).

Mais nos devemos precaver de cometer injustiças do que de sofrê-las e que o principal cuidado do homem deve ser, não o de parecer, mas o de ser bom, quer em particular, quer na vida

quantos tiverem amor à sua cidade olhar-te-ão com suspeita como a um destruidor das leis; justificarás, assim, a opinião de todos aqueles que entendem que os teus juízes pronunciaram uma sentença justa” (*Críton*, 53d-e).

pública; que, se alguém for mau nalguma coisa, precisa ser punido” (*Górgias*, 527b).

Considerando-se finalmente o *Fédon*, nota-se que o verdadeiro alvo da filosofia é um treino para morrer e estar morto (64a). Neste diálogo são também duas as hipóteses lançadas por Sócrates, pouco antes de beber a cicuta, sobre o que seja a morte: morrer pode ser ou o extinguir das sensações (αἴσθησιν) comparável a uma noite de sono profundo; ou, se estão certos os poemas homéricos, as almas seguem para o Hades. São as mesmas hipóteses apresentadas no tribunal (*Apol.*, 40c), mas que no *Fédon* ganham novos contornos.

Se a morte for a aniquilação total, sorte dos maus, que com a morte livram-se do corpo, da alma e da maldade (*Fédon*, 107c). Esta primeira hipótese, sobre a natureza da alma, muito se aproxima do fragmento II de *Terno*: “A vida, com efeito, seria verdadeiramente um festim para os maus que morrem após terem se conduzido iniquamente, se a alma não fosse imortal”.

Se a alma (ψυχή) é imortal (ἀθάνατος), para o Hades leva a formação moral e o regime de vida. Segundo Sócrates, a alma é o que mais vale ou prejudica o morto, desde o início da viagem que o conduz ao além (*Fédon*, 107d).⁴⁴ Sendo assim, é preciso zelo, pois se descuidar da alma pode ser perigoso. Essa viagem (re)inicia a cada nascimento com a união da alma a um corpo. Estes dois, orientados pela alma, conforme uma ordenação hierárquica de suas partes, acumulam ao longo da vida os registros da conduta terrena.

O mesmo *daimon* que acompanha cada pessoa em vida a conduz depois de morta para onde é julgada e recebe sentença divina. Este caminho, que leva as almas ao Hades, não é direto nem único, daí a necessidade dos guias para conduzi-las por suas numerosas bifurcações e encruzilhadas (*Fédon*, 108a). A alma prudente (φρόνιμος ψυχή) é obediente ao guia, enquanto a alma apegada ao corpo (τοῦ σώματος) fica desnorteada e ninguém quer conduzir.

⁴⁴ “Nos fragmentos considerados como órficos e em alguns poemas de Píndaro, a alma aparece independente do corpo, mas presa a ele para expiar as culpas cometidas em vidas passadas, com características próprias e, sobretudo, imortal. (OLIVEIRA, 2008, 8)

Ora, a alma (ψυχή) prudente (φρόνιμος) e ordenada (κοσμία) segue docilmente o seu guia (τὰ παρόντα), e nada do que encontra lhe é alheio; pelo contrário, aquela que está presa ao desejo do corpo (ἡ δ' ἐπιθυμητικῶς τοῦ σώματος ἔχουσα), como antes disse, sente ainda por longo tempo ânsia dele e da região do visível, e é no meio de resistências constantes, de sofrimentos inúmeros que avança, arrastada a custo e à força pelo *daimon* (δαίμονος) que a tem a seu cargo (*Fédon*, 108a-b).

As outras almas afastam-se daquela apegada ao corpo, mas mesmo assim, fatalmente é levada a uma residência que lhe é conveniente. A alma pura (καθαρῶς) e moderada (μετρίως) tem por companheiros (συνεμπόρων) e guias (ἡγεμόνων) os próprios deuses até a região (τόπον) que lhe é própria (*Fédon*, 108c).

Por estes motivos Sócrates expõe a Símias porque se deve dar tudo para participar nesta vida da virtude (ἀρετῆς) e da prudência (φρονήσεως): é que a recompensa é bela (καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον), e grande a esperança (ἡ ἐλπίς μεγάλη)! (*Fédon*, 114c).

Os homens que de alguma forma, cuidam de sua alma (μέλει τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς) e não vivem com o pensamento fixo no corpo (σώματι πλάττοντες ζῶσι), quando dizem adeus a todo este tipo de prazeres (εἰδόσιν) é para seguir um trilho bem diverso daqueles que não sabem aonde vão dar: pois, convictos com estão de que nada devem fazer, que seja contrário à filosofia (φιλοσοφία πράττειν) e à libertação purificadora (τῇ ἐκείνης λύσει) que neles opera, é na sua direção que se voltam, seguindo espontaneamente na via por onde ela os conduz (ὑφηγέται) – *Fédon*, 82d

Como já é sabido, Sócrates perambulou por Atenas tentando persuadir seus concidadãos e estrangeiros a sempre melhorarem suas almas, porquanto

a alma é a parte mais preciosa (τιμιώτερον) – *Críton*, 48a. Seu intuito é alertar que a alma vale mais do que o corpo.⁴⁵ Como se pode ler no *Fédon*:

Os filósofos que o são de verdade se abstêm por completo dos prazeres do corpo e lhes opõem resistência em vez de se lhes entregarem: não por temerem a ruína ou a pobreza, como o comum das pessoas, em especial os que amam o dinheiro; nem tampouco por recearem o descrédito e a infâmia de uma vida viciosa, como é o caso dos que ambicionam o poder ou a glória, e que, por este motivo, se abstêm dos ditos prazeres (*Fédon*, 82c).

O maior dos bens, segundo o filósofo, está no exame que consiste no aperfeiçoamento da alma humana e na conquista dos bens e virtudes que lhe são próprias.⁴⁶ Estes bens e virtudes, no caso de a morte ser uma mudança de domicílio, a alma leva para a vida imortal no Hades. Com isso, Sócrates propõe uma inversão nos valores da vida política, em que a morte, o exílio e a privação dos direitos cívicos deixam de ser os maiores males. Como é concebido, as honrarias, a riqueza e a glória são bens externos e perecíveis, enquanto o cuidado com a alma é o que pode haver de mais perene e valioso (*Apol.*, 29d).

Ademais é mister notar que também nas últimas linhas da *Apologia*, como do *Críton*, fica a ideia de que só os deuses sabem o destino de Sócrates e dos demais, e qual deles terá melhor sorte. Sendo os deuses quem conduzem um homem de bem, aquele que é senhor de si⁴⁷ e orientado pela

⁴⁵ “Nas minhas idas e vindas pela cidade, não faço outra coisa senão persuadir-vos, novos e velhos, a que não vos preocupeis mais, nem tanto, com o vosso corpo e as vossas riquezas do que com a vossa alma, para a tornares o melhor possível, dizendo-vos que não é das riquezas que nasce a virtude, mas que é da virtude que provêm as riquezas e todos os outros bens, tanto públicos quanto particulares” (*Apol.*, 39a-b).

⁴⁶ “O maior dos bens para o homem (μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ) consiste em discorrer todos os dias sobre a virtude (περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι) e outros temas sobre os quais me tendes ouvido conversar (διαλεγομένου), examinando-me a mim próprio e aos outros” (*Apol.*, 38a).

⁴⁷ “Cálicles: Que entendes por governar a si mesmo (πῶς ἑαυτοῦ ἄρχοντα λέγεις)? Sócrates: Uma coisa simples, como toda gente; é ser inteligente (σώφρονα), ter domínio de si (ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ), senhoreando sobre os prazeres (ἡδονῶν) e paixões existentes no próprio íntimo (ἐπιθυμιῶν)” – *Górgias*, 491d.

razão (λόγος)⁴⁸ segue pela via da vida justa. Depois de morto, este não fica desamparado e tem também uma existência feliz, um bem viver e um bem morrer. Dito de outro modo, do bem viver segue-se o bem morrer.

[a alma de um filósofo – ἄν ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου] calando em si a violência das paixões (ταῖς ἡδοναῖς), segue na via do raciocínio (ἐπομένῃ τῷ λογισμῷ) para jamais a abandonar e contempla o que é verdadeiro (τὸ ἀληθές), divino (τὸ θεῖον) e não sujeito às contingências da opinião (τὸ ἁδόξαστον); e, alimentada por ele, assim crê que deve viver toda a vida, convicta de que, após a morte, se irá reunir ao que é conforme a sua natureza, liberta dos males da espécie humana (τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν) – *Fédon*, 84a-b.

Diante do que foi visto, pode-se agora considerar que a imortalidade da alma tem implicações. Conforme PENEDOS (1992, 38-43), o campo ético é alargado, ampliado, pois é importante o procedimento correto nesta vida para a sua própria felicidade, como também o é para a salvação da alma. E aqui cabe enfatizar que o fundamental para Platão é o estudo da filosofia, único capaz de conduzir a uma vida justa ou honesta a qual, por sua vez, conduzirá à salvação da alma.

No tribunal e na prisão, as diferentes hipóteses levantadas sobre a obediência e desobediência às decisões dos juízes têm como núcleo a própria ocupação de Sócrates com a filosofia (WOZLEY, in VLASTOS, 1971, 307). Na *Apologia* está a única exceção à regra, a única ordem que ele desobedeceria: caso o filósofo fosse ordenado a abandonar o posto designado pelo deus Apolo. Pois esta decisão ignora as ordens superiores que enviaram uma dádiva aos atenienses para despertar-lhes do sono da ignorância (*Apol.*, 30e).

⁴⁸ “Valha-nos a razão (τῷ λόγῳ), que agora nos revelou como um guia; ela nos ensina que o melhor modo de viver (ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου) consiste em praticar a justiça (δικαιοσύνην) e demais virtudes (ἀρετήν) na vida (ζῆν) e na morte (τεθνάναι). Sigamos essa e exortemos os outros a segui-la, em vez de outro ideal, em que acreditavas (πιστεύων) e a que me exortavas, porque ele, Cálicles, não tem valor (οὐδενὸς ἄξιος – *Fédon*, 114c)”.

mas antes quero obedecer ao deus do que a vós, e, enquanto tiver um sopro de vida, enquanto me restar um pouco de energia, não deixarei de filosofar e de vos advertir e aconselhar, a qualquer de vós que eu encontre (*Apol.*, 29d).

Sócrates desobedece a proposta de Críton, e obedece ao juízo, por saber que nenhuma outra vida valeria fora da lei da cidade. Com o que se ocuparia um filósofo foragido? Os filhos e ele viveriam bem em terra estrangeira? Seria digno estender a vida onde acolhem um homem injusto e com ele riem do disfarce usado na fuga, se “envolvido num manto ou vestido com uma pele”? (*Críton*, 53d).

Finalmente, com DINUCCI (2009, 262), pode-se concluir que para Sócrates, a felicidade vem do filosofar. A virtude e a felicidade são idênticas, por meio da virtude, o homem age de modo bom e belo e, por conseguinte, é feliz, não importando absolutamente qual matéria tem diante de si sobre a qual exerce a virtude. A posse da virtude é a felicidade para o homem, sua ausência, a infelicidade. A felicidade é a posse da virtude moral.

V. Considerações finais

No tribunal, Sócrates considera-se um estrangeiro. Ele, que saiu de Atenas apenas em três campanhas militares e para uma única festa, a de Istmo, faz uso do seu modo costumeiro de falar e se preocupa em apenas dizer a verdade aos juízes. É indiferente aos discursos floridos dos que se acham sabedores de uma técnica retórica ensinada à maioria na tentativa de se beneficiar com a liberdade ou redução da pena ignorando nesta ocupação até mesmo as leis da cidade. Sócrates considera tão vergonhosa esta opção, abandonar as leis que lhe conferiram a cidadania, para fugir, e viver como estrangeiro, que nem valeria ser vivida.

O filósofo faz do seu julgamento um julgamento dos juízes de Atenas, questionando se aquele é orientado pela verdadeira justiça. Contra a noção de justiça contingente e sujeita a falhas, a que condena um inocente, Sócrates recorre a uma instância superior, imutável, divina. Ele lança seu olhar sobre o horizonte nebuloso da morte, para recorrer a um postulado da justiça na cidade. Busca algo que transcenda o humano: “o horizonte do homem é sempre a outra existência. E sendo assim, a escatologia é a grande a última preocupação do filósofo” (PENEDOS, 1992, 49).

E ao percorrermos o discurso do Hades platônico, seguindo os passos de Sócrates, vemos que almas têm consciência, voz e discernimento; a alma é um agente moral livre e responsável. Por outro caminho, no Hades homérico, as almas são sombras esvoaçantes sem discernimento. Para Platão, a morte é a separação entre corpo e alma; o corpo mortal apodrece, a alma imortal com sua bagagem é conduzida a outro destino onde escolhe, por ciclos sucessivos, um lote de vida lançado pelas divindades. Morrer não é uma escolha, à morte estão todos condenados desde o nascimento. Viver, sim, é uma escolha, assim como o modo como se vive. As características do lote escolhido refletem tanto a vida anterior, quanto aquelas futuramente vividas. Mas além do caráter e escolhas definidas por este lote, no percurso da vida, a alma recolhe novas

características, virtudes e vícios, que também são julgados pelas divindades. Aos juízes de Atenas Sócrates apresenta a vida como prova de justiça e não se desvia, por medo da morte, seus discursos ou ações da justiça, esperançoso que nesta vida os deuses guiam-no por um caminho feliz.

Referências bibliográficas

1. Fontes primárias.

FEMMES PYTHAGORICIENNES. (1980) *Fragments et lettres de Théano, Périktioné, Phintys, Mélissa et Myla*. Paris: Guy Trédaniel.

HOMERO. (2001) *Ilíada*. Rio de Janeiro: Ediouro.

HOMERO. (2001) *Odisséia*. Rio de Janeiro: Ediouro.

PLATÃO. (1990) *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

PLATÃO. (2000) *Fédon*. Brasília: EdUnB.

PLATÃO. (1970) *Górgias ou A Oratória*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

PLATÃO; XENOFONTE. (1999) *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural. (Os pensadores)

REALE, G (a curda di). (2006) *I presocratici*. Milão: Bompiani.

2. Fontes secundárias.

BURKERT, Walter. (1993) *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

CALLOT, Émile. (1970) *La doctrine de Socrate*. Paris: Marcel Rivière.

COSTA, V. P. (2001) "O *daimon* de Sócrates: conselho divino ou reflexão?" *Cadernos de Atas da ANPOF*. n.º 1, 101-109.

DINUCCI, A. (2009) "A relação entre virtude e felicidade em Sócrates". *Filosofia Unisinos*, 10 (3), 254-264.

ERLER, M. (2012) *Platão*. São Paulo: Annablume; Brasília: EdUnB.

GUARDINI, R. (1948) *The death of Socrates. An interpretation of the Platonic Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito and Phaedo*. New York: Sheed & Ward.

HADOT, P. (2010) *Éloge de Socrate*. Paris: Éditions Allia.

_(1999) *O que é a filosofia antiga*. São Paulo: Edições Loyola.

_(1995) *Philosophy as a way of life*. Malden: Blackwell Publishers Ltd.

JAEGER, W. (2003) *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes.

OLIVEIRA, A. C. (2008) "Considerações sobre a *psykhé* nos poemas homéricos". *Gaia*. v.8, 7-27.

PENEDOS, A. J. (1992) "A maravilhosa viagem de Er, o Panfílio". *Revista da Faculdade de Letras*. n.º9, 33-50.

ROBINSON, T. M. (2007) *A psicologia de Platão*. São Paulo: Edições Loyola.

WOOLLEY, A. D. "Socrates on disobeying the law". in: VLASTOS, G. (1971) *The philosophy of Socrates: a collection of critical essays*. New York: Anchor Books.